

## Anhang

### **Globalisierung und topische Ethik: zur interkulturellen Plausibilisierung universaler Humanität<sup>1</sup>**

1. *Globalisierung und ökumenische Verantwortung: zur Lageanalyse und Problembestimmung (371)*
2. *Pluralität der Vernunft, Einbeit der Vernunft und Netzwerk der Rationalitäten: zur Sondierung von Alternativen (377)*
3. *Topische Ethik: zum gewählten Ansatz (383)*
4. *Praxis und universale Humanität: zur Kriterienentwicklung und -kommunikation (386)*
5. *Topische Ethik und Globalisierung: zur Überprüfung der Angemessenheit (396)*

Globalisierung ist jene „absurde Ordnung...“, in der das Geld das einzige Vaterland ist, dem man dient, und die Grenzen sich nicht um der Brüderlichkeit willen auflösen, sondern um des Aderlasses willen, der die nationalitätslosen Mächtigen mästet.“ So der Sub-Kommandant Marcos der Zapatistischen Befreiungsarmee im mexikanischen Chiapas.<sup>2</sup> Ganz ähnlich könnten sich auch Islamisten oder hinduistische Traditionalisten ausdrücken. Gegen die „Internationale des Geldes“ wird ethnische und politische Identität mobilisiert. Die Frage nach Gerechtigkeit nimmt die Gestalt von Identitätskonflikten an. Diese sind schwerer zu lösen als Konflikte um materielle Interessen. Sie sind erhebliche Herausforderungen an die interkulturelle Kompetenz von Ethik.

---

1 Habilitationsvorlesung, Ev.-theol. Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, 13. Februar 2002. Der Vortragstil ist beibehalten.

2 *Frankfurter Rundschau*, 8.4.1995, S. ZB 3

In diesem Vortrag geht es mir um die Frage, wie und ob topische Ethik hilfreich sein kann, für die Akteure dieser Auseinandersetzungen zustimmungsfähige ethische Orientierungen plausibel zu machen. Ich formuliere so allgemein, da ich nicht davon ausgehe, dass ethische Prinzipien wie etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit interkulturell problemlos übertragen und angewandt werden können. Aber es scheint mir doch so, dass es im Ethos einer jeden Kultur Gehalte gibt, die dem menschlichen Zusammenleben, (zumindest im engen Rahmen der jeweiligen Kultur) förderlich sind. Manche dieser Gehalte dürften bei aller Unterschiedlichkeit anschlussfähig zu anderen (wenngleich nicht unbedingt allen) Kulturen sein. Der einfachste dieser Gehalte ist wohl die Erkenntnis, ein leiblich existierender Mensch zu sein, der faktisch mit anderen Menschen zusammenlebt. Nicht selbstverständlich ist hingegen, für Mitmenschen aus fremden Lebenszusammenhängen gleiches Menschsein gelten zu lassen.

Ausgehend von diesen Beobachtungen setze ich im interkulturellen Zusammenhang auf Verfahren topischer Ethik. Ich spiele hier ein solches Verfahren problembezogen durch und teste es dabei. Das geschieht aus praxeologischer und ökumenischer Perspektive. Dabei kann natürlich auch darauf geschaut werden, ob bei der Plausibilisierung ethischer Orientierungen nicht auch die Plausibilität von Gerechtigkeit oder Gleichheit wächst.

Zunächst möchte ich die zu verhandelnde Fragestellung genauer bestimmen durch einen Blick auf die Globalisierung und die ökumenische Bewegung. Zweitens werde ich den Ansatz topischer Ethik zwischen anderen Alternativen situieren. Drittens gehe ich auf einige Aspekte der Theorie topischer Ethik ein. Viertens werde ich am Beispiel einer politisch-kulturellen Widerstandsbewegung die Entwicklung eines interkulturell relevanten ethischen Kriteriums aus einer Konfliktsituation zeigen und am Beispiel des Reziprozitätsproblems sowie der Goldenen Regel Überlegungen zur interkulturellen Vermittlung von Urteilkriterien anstellen. Abschließend werde ich das durchgespielte Verfahren kurz methodologisch reflektieren und einige Konsequenzen zeigen für die ausgewählten Problemstellungen der Globalisierung.

# 1 Globalisierung und ökumenische Verantwortung: zur Lageanalyse und Problembestimmung

## 1.1 Zur Globalisierung

### 1.1.1 *Konfliktive Vielfalt*

Mit den Prozessen wirtschaftlicher und kultureller Globalisierung entsteht weltweit eine komplexe Vielfalt von neuen sozialen Akteuren (Gruppen, Bewegungen, Organisationen und Institutionen) mit spezifischen, oft entgegengesetzten Interessen und unterschiedlichen Strategien, bis hin zum Terrorismus. Zugleich lässt sich eine Tendenz zum politischen und militärischen Unilateralismus der USA wahrnehmen. Dieser missachtet politische Instrumente des Managements der Vielfalt (zum Beispiel die Vereinten Nationen) und steigert das konfliktive Potential der Lage.

Globalisierung hat selektive, sehr unterschiedliche Wirkungen auf unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen, Kulturen und Weltregionen. Dabei ergibt sich die Selektion sozusagen automatisch aus zwei Dynamiken: Erstens haben unterschiedliche Klassen, Gruppen, Industriezweige, Kulturen usw. ungleiche Voraussetzungen für den Umgang mit der Globalisierung. Zweitens kann man zwei sehr unterschiedliche weltumspannende Entwicklungen unterscheiden: das neoliberale Projekt des ökonomischen „Globalismus“ (Beck: *Globalisierung* 26) und den historischen, eher kulturell und technologisch vermittelten Vorgang zunehmender weltweiter Verflechtung (etwa durch Migration, Verstädterung etc.). Beide Prozesse greifen ineinander und schaffen ein enges weltumspannendes Netz von schwer durchschaubaren Wechselwirkungen.

### 1.1.2 *„Multiple modernities“*

Die Welt „verwestlicht“ allerdings nicht einfach. Es entstehen vielmehr kulturell sehr unterschiedliche „Modernen“, wie etwa Japan, die „Tiger-Staaten“, China oder Brasilien. Starke neue Mitspieler treten auf, die von westlichen Medien, Wirtschaft und Politik gleichwohl häufig als zweitklassig behandelt werden. Auf diesem Hintergrund können Strategien einseitiger globaler Dominanz im wirtschaftlichen, politischen oder militärischen Feld recht unberechenbare Konfliktdynamiken hervorrufen.

Globalisierung wird immer wieder mit Ausbreitung der westlichen Moderne gleichgesetzt. Der Modernisierungstheoretiker Shmuel Eisenstadt hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass das komplexe Zusammenspiel von wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Faktoren zur Entstehung von „multiple modernities“<sup>3</sup> geführt hat, den bereits erwähnten neuen globalen „Spielern“. Diese Tatsache steht in einem Missverhältnis zur Arroganz, mit der westliche Wirtschaft, Kultur oder auch Großmachtpolitik häufig auftreten. Dieses Missverhältnis verschärft identitätsbezogenes politisches Konfliktpotential und erhöht damit den Bedarf an interkultureller Kompetenz in der Ethik noch weiter.

### 1.1.3 *Komplexe Netzwerke*

Theorien, die Kulturen, Religionen etc. als geschlossene, sich gegenüberstehende Einheiten verstehen, sind obsolet. Der globalen Situation sind allenfalls relationales Denken und komplexe Netzwerkmodelle noch einigermaßen gewachsen.

Die weltpolitische Lage nach 1989 wurde von Samuel Huntington in die These vom *clash of cultures* gepresst.<sup>4</sup> Diese kann nur auf den allerersten Blick als adäquat erscheinen. Ihr Hauptproblem ist die essenzialistische Sicht von Kulturen („civilizations“): in sich geschlossene Wesenheiten, die unvermittelt einander gegenüberstehen. Schaut man genauer hin, verlaufen sehr wichtige so genannte „Bruchlinien“ gerade innerhalb von Kulturen: und zwar zwischen Gewinnern und Verlierern der Globalisierung, zwischen reichen Eliten und marginalisierten Slumbewohnern, Saudis und Afghanis usw. Umgekehrt gibt es eine Unzahl an Übereinstimmungen zwischen kulturell sehr unterschiedlichen Gruppen, wenn sie nur über genügend Kapital verfügen, um dieselben Geschäfte zu machen oder dieselben Bücher zu lesen. Eine internationale Organisation wie al-Qaida ist nicht einmal identisch mit den Taliban, überhaupt nicht mit Afghanistan und schon gar nicht mit „dem Islam“. Aber sie ist imstande, aus inneren und äußeren Brüchen und Verbindungen politisches und militärisches Kapital zu schlagen. Es kommt darauf an, die Feinstrukturen von Netzwerken, ihre wichtigsten Verknüpfungen

---

3 Eisenstadt: *Modernities*, und Eisenstadt/Schluchter: *Modernities*. Senghaas: *Rückgriff* §d, unterscheidet etwa zwischen innovativen (Japan) und adaptiv-regressiven (Lateinamerika) Formen der gesellschaftlichen Transformation. Und selbstverständlich sind die jeweiligen Gestalten zurückzuführen auf viele lokale und überregionale Einflüsse, auf Modernisierungsgeschwindigkeit, den Grad der politischen Selbst- oder Fremdsteuerung und Vieles mehr.

4 Vgl. Huntington: *Clash*, und Huntington: *Kulturen*. Zur Kritik, aus der Masse an Literatur, prägnant Senghaas: *Zivilisierung*; aus ökumenischer Perspektive Raiser: *Life*, und Raiser: *Kampf*.

und Brüche kennen zu lernen, nicht aber abstrakt vereinheitlichte Kollektivsubjekte zu konstruieren.<sup>5</sup>

#### **1.1.4 Politisierte Kultur**

Globalisierung politisiert Religion und Kultur. In so genannter „Identitätspolitik“ erlangen Religion und Kultur durch ein diffiziles Wechselspiel mit wirtschaftlichen, politischen, ökologischen u.a. Bedingungen eine starke Bedeutung und dynamisieren ihrerseits wieder andere Prozesse.

Dies geschieht vor allem durch „militante Rekulturalisierung von Politik“ (Senghaas: *Zivilisierung* 165). Religion oder ethnische Zugehörigkeit werden zu Mobilisierungs- und Machtinstrumenten umgewandelt.<sup>6</sup> Man betreibt Identitätspolitik. Von „unten“ her tun dies wirtschaftlich oder politisch benachteiligte Gruppen meist im Rahmen von Entwicklungskrisen. Von „oben“ her tun es Privilegierte, die ihre Vorteile etwa durch „Überfremdung“ oder Konkurrenz gefährdet sehen. Wenn wirtschaftliche und politische Ressourcen knapp werden, treten Konfession und Volkszugehörigkeit ein. Religion und Kultur werden zur Waffe – und dies keineswegs nur etwa im Islam, sondern auch im fundamentalistischen Christentum und dessen Legitimierung einseitiger westlicher Führungsansprüche.<sup>7</sup> Verteilungskämpfe werden von Identitätskämpfen überlagert. Dies verschärft viele Krisen, denn die Identitätsproblematik ist politisch viel schwieriger zu bearbeiten als etwa Auseinandersetzungen um den Zugang zu materiellen Ressourcen.

#### **1.1.5 Öffentlicher Diskurs**

Globalisierung wertet den öffentlichen Diskurs auf. Über Identitäten wird per Diskurs entschieden. Damit steigen die Chancen kommunikativer Vermittlung aber auch die Risiken symbolischer Gewalt.

Technische Globalisierung weitet die Kommunikation aus. Kulturelle Globalisierung macht den öffentlichen Diskurs zu einem wichtigen Medium für das Aushandeln und Ausfechten von Identitäten und gesellschaftlichen Teilhaberechten.

---

5 Zu einigen politischen Aspekten des Netzwerk-Ansatzes vgl. Schäfer: *Identity*.

6 Vgl. Senghaas: *Zivilisierung* 167 f. Zu ethnischen Konflikten und Religion aus ökumenischer Sicht vgl. Tschuy: *Conflict*.

7 Eine schwache Form der Identitätspolitik ist die Identitätsvergewisserung angesichts kultureller Vielfalt, wie etwa Giddens: *Modernity*, sie beschreibt oder wie sie in liberalen religiösen und sozialen Bewegungen (etwa dem *New Age*) auftritt.

Religiöse und kulturelle Identitätskämpfe werden vor allem durch Diskurs ausgetragen. (Eder: *Zukunft*) Identität kann man jemandem nicht wegnehmen wie ein Stück Brot. Deshalb wird gepredigt, „getakt“ und diskutiert. Dadurch steigen die Chancen kommunikativer Strategien zur Vermittlung in Konflikten. Selbst wenn man geneigt sein sollte, physische Gewalt zum Ausschluss von Fremden einzusetzen, so ist sogar das nur bei ausreichendem Konsens möglich. In der zunehmenden Bedeutung kommunikativer Legitimation liegen Chancen demokratischer Partizipation. Umgekehrt gewinnt aber auch symbolische Gewalt an Bedeutung.

### 1.1.6 Soziale Bewegungen

Globalisierung bewirkt, dass soziale Bewegungen immer wichtiger werden, um Interessen von Bevölkerungsgruppen zu artikulieren. Dabei geht es nicht mehr um Abschaffung, sondern um Steuerung des Systems. Deshalb werden Organisationen von Betroffenen zu immer wichtigeren Gesprächspartnern von Politik und Großinstitutionen. Es lassen sich fundamentalistisch-konservative von liberal-innovativen Bewegungen unterscheiden. Die ökumenische Bewegung gehört zu Letzteren.

Nicht-Regierungs-Organisationen, Vereinigungen von Bauern und Fischern, religiöse Gruppen, Stadtviertelbewegungen, Green-Peace, attac, Hisbollah, Netzwerke von Aktivisten usw. bekommen eine immer größere gesellschaftliche und politische Bedeutung.<sup>8</sup> Sie organisieren religiöse und kulturelle Identitäten sowie wirtschaftliche, politische und ökologische Interessen der Bevölkerungen.

Ganz grob lassen sich zwei miteinander konkurrierende Tendenzen unterscheiden: partikular und universal orientierte Bewegungen.<sup>9</sup> Erstere sind tendenziell fundamentalistisch, tendieren auf militante Abschottung der eigenen Einflussphären und haben oft lokale Handlungsperspektiven mit impliziten oder expliziten Ansprüchen auf universale Geltung der eigenen Prinzipien. Letztere – unter dem Terminus Neue Soziale Bewegungen zu fassen – sind tendenziell liberal, auf innovative Problemlösungen ausgerichtet und haben eine „glokale“ (Robertson: *Glokalisierung*) Handlungsperspektive: global und lokal verknüpft. Da es um Systemsteuerung und nicht -abschaffung geht, ist die offizielle Politik ein potentieller Partner. Und umgekehrt nehmen auch Politiker und Großinstitutionen die

---

8 Zu den neuen sozialen Bewegungen und zum Verbleib der traditionellen (wie etwa der Arbeiterbewegung) vgl. Eder: *Identität*, Raschke: *Bewegungen*, oder auch das *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*.

9 Vgl. Beyer: *Globalization* 97 ff., zur Unterscheidung in konservative, tendenziell fundamentalistische Gruppen und liberale, tendenziell universal ausgerichtete Gruppen; Erstere eher als traditionelle, Letztere eher als neue soziale Bewegungen.

Bewegungen auf diese Weise wahr: Minister reden mit Vertretern von attac und die Weltbank mit Kleinbauern und Theologen aus der Dritten Welt.

### **1.1.7 Zwang zur interkulturellen Kompetenz**

Aus den genannten und vielen anderen Begleiterscheinungen der Globalisierung erwächst für religiöse Akteure einer Weltreligion – Kirchen, Fakultäten, Initiativgruppen etc. – ein unausweichlicher Zwang zur interkulturellen Kompetenz. Denn selbst die Entscheidung, den Kopf in den Sand zu stecken (übrigens: ursprünglich eine in Australien zu beobachtende Verhaltensweise) hat ihre Auswirkungen und Rückwirkungen.

## **1.2 Zur ökumenischen christlichen Ethik**

Angesichts der Globalisierung ist christliche Ethik ökumenisch. „Ökumenisch“ meint dabei den Bezug auf den ganzen bewohnten Erdkreis. „Ethik“ spricht von der Verantwortung dafür. Und „christlich“ heißt, dass diese Verantwortung Sache einer jeden Christin und eines jeden Christen, der christlichen Kirchen als Institutionen und der Theologen ist – nicht nur Sache des Ökumenischen Rates.

Allerdings haben sich die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat in dieser Hinsicht als besonders kompetent erwiesen.<sup>10</sup> Zum einen führen sie schon seit langem eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Globalisierungsproblematik. Diese hat in der Vollversammlung von Harare einen vorläufigen Höhepunkt gefunden und erfährt in Konrad Raisers neuem Buch (*For a culture of life*) ein hochreflektiertes Echo. Die Rahmenvorgabe der Arbeit ist pragmatisch und realistisch: Globalisierung nicht negieren, sondern gestalten. Das entspricht dem pragmatischen Realismus vieler neuer sozialer Bewegungen.

Wenn dennoch manche Statements aus der Ökumene sehr radikal und schrill klingen, so handelt es sich in den meisten Fällen um Protest, Wut und Zorn, die sich in den Erfahrungsberichten von Globalisierungsverlierern Luft machen. Das Wichtige daran ist, dass diese Erfahrungen von den

---

10 Allein im Blick auf zwei wichtige Bereiche vgl. die Dissertationen von zwei ehemaligen Doktoranden dieser Fakultät (Robra: *Sozialethik*, Stierle: *Wirtschaftsethik*, auch Stierle/Werner/Heider (Hg.): *Ethik*) sowie die zahlreichen Veröffentlichungen des ehemaligen Lehrstuhlinhabers für ökumenische Theologie und derzeitigen Generalsekretärs des ÖRK, Konrad Raiser. Um sich einen Überblick über die Arbeit des Genfer Teams zu verschaffen, lohnt ein Blick auf die vorzügliche Website [www.wcc-coe.org](http://www.wcc-coe.org).

Betroffenen selbst in die Prozesse ökumenischer Urteils- und Strategiefindung eingebracht werden können.<sup>11</sup> Wolfram Stierle stellte entsprechend in einem Vortrag zur Vorbereitung der letzten Herbstsynode der EKD am Beispiel der Wirtschaftsethik fest: „Für die Formulierung einer Wirtschaftsethik im globalen Horizont sind die radikalen Stimmen aus der Ökumene nicht nur unverzichtbar, sie stellen sogar ein besonders wertvolles Potential der Kirchen dar, ein Frühwarnsystem von höchster ekklesiologischer Sensibilität. Ein Schatz, wenn Sie so wollen, den es zu heben gilt.“ (Stierle: *Globalisierung* 53) Ähnliches gilt für die Friedensethik. Um den Schatz zu heben, braucht man interkulturelle hermeneutische Kompetenz. Allerdings gelingt es auch der Ökumene nicht, eine universal anwendbare Prinzipienethik zu entwerfen, was nicht zuletzt die wirtschaftsethische Diskussion belegt. Um den gehobenen Schatz also wieder investieren zu können, könnte topische Ethik hilfreich sein.

### 1.3 Problembestimmung

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind Problemlagen, in denen sich – wie im Falle der Zapatisten – Erfahrungen sozialer, wirtschaftlicher und/oder politischer Marginalisierung zu Identitätskonflikten zugespitzt haben. Auf solche Lagen wirken Faktoren der Globalisierung ein.

Kultur und Religion sind politisiert, radikale soziale Bewegungen mobilisieren Bevölkerung hinter Identitätsdiskursen mit politischer Zielsetzung. Die Bedingungen zum Rekurs auf ethische Gemeinsamkeiten und zum Interessenausgleich sind schlecht. Selbstbewusste und erfolgreiche Gegenentwürfe zur westlichen Moderne („multiple modernities“) kommen hinzu, die ethische Referenzpunkte diversifizieren (zum Beispiel in der Diskussion um „östliche Werte“ versus Menschenrechte). Zudem verstehen viele Akteure ihre Kultur essenzialistisch und verfallen somit leicht der Logik des *clash of cultures*. Andererseits gewinnen aber der öffentliche Diskurs und entsprechende Dialogforen (UN-Organisationen u.a.) in und zwischen den kulturellen Großentwürfen der Moderne eine immer größere Bedeutung; es gibt nicht nur partikularistische sondern auch viele universal

---

<sup>11</sup> Darauf ist der gesamte Studienprozess zu einer „Theologie des Lebens“ angelegt. Die Stimmen der Betroffenen werden auch in offiziellen Dokumenten des ÖRK reflektiert, wie etwa im Studiendokument von 1992 unter dem Titel *Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft*.

orientierte soziale Bewegungen; und komplexes Netzwerk-Denken sowie interkulturelle Kompetenz nehmen zu.

In diesem breiteren Rahmen stellt sich für die vorliegenden Überlegungen die spezifische Frage, wie es gelingen kann, zwischen Konfliktparteien interkulturell zustimmungsfähige ethische Orientierungen zu erarbeiten und zu plausibilisieren. Dafür erscheinen mir Verfahrensweisen topischer Ethik besonders geeignet. In diesem Vortrag beschränke ich mich darauf, ein topisch-ethisches Verfahren auf seine Eignung für die formulierte Aufgabenstellung zu testen.

Dementsprechend werde ich...

- den topischen Ansatz unter anderen ethischen Zugängen situieren;
- den gewählten Ansatz theoretisch erläutern;
- mit ihm die Entwicklung und Kommunikation ethischer Kriterien durchspielen;
- und ihn abschließend auf seine Angemessenheit prüfen.

Da ich vom Kontext der Globalisierung ausgehe, werde ich mich nicht auf den innerchristlichen Diskurs konzentrieren, sondern auf eine allgemeine Plausibilisierung ethischer Orientierungen zielen.

## **2 Pluralität der Vernunft, Einheit der Vernunft und Netzwerk der Rationalitäten: zur Sondierung von Alternativen**

Hier werde ich den topischen Ansatz zwischen zwei polaren Grenzpositionen im Feld der Theoriebildung positionieren. Dabei werde ich mich in Anlehnung an Wolfgang Iser (*Vernunft*) auf die jeweiligen Vernunftbegriffe konzentrieren. Topik ist mit einem Vernunftkonzept verwandt, das auf einer Mittelposition zwischen der postmodernen „Inselwelt“ unverbundener Rationalitäten und der Vogelperspektive der prinzipienethischen Vernunft kantischer Prägung liegt.

### **2.1 Archipel von Rationalitäten**

Die Vernunft ist aufgesplittert; Rationalitäten liegen unverbunden nebeneinander wie die Inseln eines Archipels. Mit dieser Metapher will Jean-François Lyotard das Partikulare vor der Zerstörung durch universalisie-

rende Gewalt schützen. Die These Lyotards, dass die Zeit der Meta-Erzählungen vorbei sei, ist bekannt. Kommunikation zwischen den Inseln der Rationalitäten gibt es nicht (außer durch einen „Richter“, der aber vor allem über die Trennung wacht).

Die Metapher des Archipels ist – wie Welsch (*Vernunft* 336) notiert – gegen die „uniformierende Macht des Kapitals“ in der Globalisierung gerichtet.<sup>12</sup> Also: Beschreibung als Widerstand? Widerstand mit Metaphern? Normative Deskription?

Welch eine Ethik könnte man aus dem Bild des Archipels ableiten? Ein Eintreten für das Recht des Partikularen gegen die Vereinnahmung, lautet die Antwort.<sup>13</sup>

Sicher gilt es, das Recht des Partikularen zu bewahren. Aber ist das Partikulare nicht schon längst eingebunden, verwoben im Netz globaler Beziehungen? Gerade emphatische Trennungsversuche setzen ja Verbindung voraus. Unvermittelte Vielfalt gibt es kaum noch, und durch Postulate ist sie nicht zu bewahren. Schon der Versuch, dies zu tun, bindet ja das Partikulare in einen Handlungszusammenhang ein, der durch einen Bezug des Partikularen auf den universalen Schutzversuch geprägt ist.

Lyotards Bild vom Archipel läuft also auf einen performativen Widerspruch hinaus: Der Schutz des Partikularen ist von einem universalen ethischen Entwurf abhängig. Zudem dekretiert der Philosoph ein Bild von der Wirklichkeit, statt es aus der Untersuchung der Verhältnisse zu gewinnen.

Letzteres hat sein Ansatz mit dem anderen Extrem gemeinsam, den Prinzipienethiken.

## 2.2 Universale Vernunft

Das Axiom universalistischer Prinzipienethiken ist: Vernunft ist einheitlich. Sie kann zudem sozusagen die „Vogelperspektive“ (Welsch) einnehmen und universale gesellschaftliche Gestaltungsprinzipien hervorbringen.

---

12 Ähnlich geht es Lyotard ja auch in *Der Widerstreit* um das Unrecht, welches „Diskursarten“ von anderen Diskursen zugefügt werden kann.

13 Weitergehende Perspektiven kommen nicht in Sicht. Nun ist Lyotard aber nicht die ganze Postmoderne. Richard Rorty: *Kontingenz*, teilt die Voraussetzung, nicht an Meta-Erzählungen zu glauben, entwickelt aber mit einem guten Schuss Pragmatismus im Kapitel über Solidarität interessante Überlegungen zur Ethik.

Klassisch werden Prinzipien aus der Reflexion der einen Vernunft abgeleitet. Dementsprechend universal sollen die im Feld der *theoria* erschauten Prinzipien sein. Sie können – zum Beispiel über „mittlere Axiome“ (Abrecht), wie es in der klassischen ökumenischen Wirtschaftsethik hieß – überall angewandt werden. Es liegt auf der Hand, dass religiöse Ethiken einer starken Versuchung zu dieser universalistischen Logik unterliegen.

Allerdings kommt es auch bei universalistischen Prinzipienethiken zu einem performativen Widerspruch. Die Formulierung eines universalen Prinzips setzt einen bestimmten, faktisch partikularen – weil westlich modernen, kantischen – Vernunftbegriff voraus. Der Widerspruch zeigt sich in der Erfahrung, dass ethische Prinzipien (etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit) interkulturell nicht unmittelbar einsichtig sind, schon gar nicht im Kontext von Konflikten. Wenn man ein „westliches“ ethisches Prinzip mit universalem Anspruch überall zur Geltung bringen will, erfährt man fast zwangsläufig, dass es nicht universal evident ist. Umgekehrt geht es islamischen Fundamentalisten ja ähnlich mit der Erfahrung, dass westliche Akteure den universalistischen Geltungsanspruch wahabitischer Gestaltungsprinzipien zurückweisen.

Die Kritik am universalistischen Vernunftkonzept ist bekannt: Die Idee realisierter (oder realisierbarer) Universalität ist abstrakt und illusorisch; letztlich läuft sie auf das Recht des Stärkeren bzw. auf Konflikt hinaus.

### **2.3 Im Partikularen geerdete Vernunft**

Faktisch funktionieren Prinzipien in der Gestaltung von Praxis dank ihrer Anerkennung durch eine bestimmte Kommunikationsgemeinschaft. Sie sind auf praktische Weise partikular. Der Bezug von sozialen Akteuren auf Prinzipien – wenn auch nur in diesem partikularen Rahmen – ist aus der Sicht des Ethikers und der Ethikerin sinnvoll, denn es ist schon einmal nützlich für ein humanes Zusammenleben, wenn Menschen überhaupt auf oberste Leitsätze reflektieren. Die allgemeine Geltung von ihren Gestaltungsnormen wird von Akteuren alltagspraktisch implizit vorausgesetzt. Sie kann auch explizit artikuliert werden, ohne zwingend gegen Andere durchgesetzt werden zu müssen: Man lebt zwar in der Überzeugung, auf dem richtigen Wege zu sein, lässt aber auch Menschen anderer Ausrichtung leben. Ein solcher „weicher“ Universalitätsanspruch akzeptiert zwar faktisch die Relativität von Geltungsansprüchen, hält aber den Blick auf das Allgemeine offen.

Aus dieser Perspektive kann man Hans Küings Suche nach jenen Prinzipien interpretieren, die in allen Weltreligionen faktisch anerkannt sind, in einem „Weltethos“ verankert sind und somit Allgemeines mit Partikularem verbinden. Der Ansatz Küings kann als ein Großversuch gelesen werden, interkulturell kommunikable Ethik von der Einheit der religiösen Vernunft her zu entwerfen;<sup>14</sup> er ist dem Einheitsdenken also weiterhin verpflichtet. Küing beabsichtigt, einige wenige universale Standards zu finden, die auch in möglichst vielen partikularen Kontexten anzutreffen sind. Unter Anderem verweist er auf die Goldene Regel, die in den Weltreligionen konsensfähig sei. Konrad Raiser merkt in diesem Zusammenhang kritisch an, dass die Bestände von Gemeinsamkeiten zwischen Religionen (und Kulturen) eher dünn seien. Die moralische Kraft von Religionen liege vielmehr in „the ‚thickness‘ of their symbols, narratives and rituals“ (Raiser: *Life* 47), welche sie eher voneinander unterscheiden.

Das eine darf das andere aber nicht ausschließen, wenn man den Versuch interkultureller Plausibilisierung von Humanität nicht schon im Vorfeld ausschließen will. Raisers Hinweis macht allerdings deutlich, dass die kommunikativen Chancen des Bezugs auf Gemeinsamkeiten wie die Goldene Regel kaum zu realisieren sind, wenn nicht ein möglichst konkreter Bezug zum jeweils Partikularen hergestellt wird.

Das Allgemeine sollte also höchstens als ein „relatives Allgemeines“ aufgefasst werden. Die Vernunft mit ihrem Interesse am Allgemeinen ist im Partikularen geerdet. Das läuft hinaus auf eine Überwindung universalistischen Einheitsdenkens bei gleichzeitigem Offenhalten des Blicks auf das Allgemeine sowie auf ein Ernstnehmen von Partikularität bei gleichzeitigem Überbrücken von Differenzen. Diese Denkrichtung entspricht dem Konzept der transversalen Vernunft bei Wolfgang Welsch.

## 2.4 Netzwerk der Rationalitäten

Weder isolierte Inseln noch universalistische Vogelperspektive, sondern das Verwobensein der Vernunft in menschliche Lebensformen ist bei Welsch der Ausgangspunkt der Überlegungen.<sup>15</sup>

---

14 Küing: *Weltethos*. Angewandt auf Wirtschaft und Politik Küing: *Weltpolitik*.

15 ... ähnlich wie in der phänomenologischen Philosophie oder bei Wittgenstein. Vgl. etwa Waldenfels: *Stachel*, Waldenfels: *Lebenswelt*, und Waldenfels: *Spielraum*, sowie Wittgenstein: *Untersuchungen*. Zum Folgenden vgl. Welsch: *Vernunft* 624 ff.

Damit bleiben Differenzen gewahrt: Entsprechend unterschiedlicher Lebensformen, Praxisfelder, Kulturen etc. unterscheiden sich auch Rationalitäten voneinander. Übergänge zwischen ihnen sind denkbar, denn Rationalitäten sind auch miteinander verflochten oder einander in bestimmten Punkten ähnlich. Man kann sich die Gesamtheit der Rationalitäten als ein weites Netz vorstellen, ähnlich dem Netz von Linien in der Computergraphik einer Landschaft.<sup>16</sup> Unterschiedliche Rationalitäten verteilen sich dann über das Netz als Bereiche besonderer Dichte. Sie gehen fließend ineinander über, aber sie bilden auch deutlich unterscheidbare Zonen stärkerer Dichte: Praxisformen, Kulturen, politische Positionen – je nach Beobachtungsinteresse. Die Vielfalt von Kulturen lässt sich in diesem Bild wirklichkeitsnah interpretieren.

Der Gebrauch der Vernunft bezieht sich dann auf die Gesamtheit der Rationalitäten, allerdings nicht aus der Vogelperspektive. Vielmehr sind vernunftbegabte Wesen in jeweils ihre eigenen Rationalitäten eingebunden. Sie können nur von dort aus auf das Ganze reflektieren. Damit erlässt die Vernunft nicht Dekrete universaler Geltung. Prinzipien, Normen und Werte sind vielmehr Sache der „Innenpolitik“ von Rationalitäten (Welsch). Vernunftgebrauch im eigentlichen Sinne sucht Anschlüsse zwischen Rationalitäten und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen ihnen. „Vernunft operiert im Medium der Rationalitäten mittels der Möglichkeiten, die sie an den Rationalitäten entdeckt“<sup>17</sup>.

Damit geht, wie gesagt, die Perspektive auf „das Ganze“, die Menschheit, nicht verloren. Aber die Frage nach dem Universalen wird von der Einheitsantwort abgekoppelt. Das Ganze wird „nicht als Gegenstand, sondern als Idee, nicht als Besitz, sondern als Richtschnur verstanden... Daher gehört zu Vernunft stets die Doppelfigur von Ausgriff aufs Ganze und Wissen darum, dass dieses Ganze nicht habbar, nicht besetz- und

---

16 Wittgenstein: *Untersuchungen* 231, hat offenbar eine vergleichbare Vorstellung vom Operieren der philosophischen Vernunft.

17 Welsch: *Vernunft* 631. Sie „thematisiert die Implikationen, Anschlüsse, Tiefenstrukturen, Querverbindungen, Anleihen und Analogien, die den Rationalitäten inhärieren, um das rechte Verhältnis dieser Rationalitäten aufzudecken und sie dadurch aus ihrer bloß rationalen und ihre vernünftige Form zu überführen.“

besitzbar, nicht positiv zu kanonisieren ist“<sup>18</sup> – ein durchaus evangelischer Gedanke, wie ich finde.

Das Transzendieren des Partikularen *auf* das Allgemeine *hin* bleibt also möglich und notwendig; aber immer ausgehend von konkreten Lebensformen und in der Verbindung mit anderen Lebensformen, über das Verstehen des Eigenen und des Fremden und über praktischen Austausch.

Damit bekommt Transzendenz – so paradox es klingt – pragmatischen Charakter.<sup>19</sup> Ethik wird dann topisch. Sie geht aus von den Lebensformen und deren Rationalitäten; und zwar in transzendentaler Hinsicht: Sie reflektiert auf mögliche Allgemeinheit ausgehend von konkreten Handlungsbedingungen. Auf diese *Orte* des Handelns richtet sich topische Ethik als erstes.

## 2.5 Zwischenbilanz

Im Blick auf die Globalisierungsproblematik ist Kompetenz im interkulturellen Verstehen unabdingbare Voraussetzung für ethische Urteile, die Geltung über die Grenzen partikularer Rationalitäten hinaus beanspruchen. Entsprechend müsste ich jetzt erst einmal über interkulturelles Verstehen reden. Das führt hier aber zu weit. Nur so viel: Ich halte für sozial-analytische Zwecke gerade im interkulturellen Zusammenhang den Ansatz des jüngst verstorbenen Soziologen Pierre Bourdieu für äußerst fruchtbar – und zwar gerade *weil* dieser Ansatz nicht von vornherein normativ orientiert ist. Der „altmodische Humanismus“, dessen Jürgen Habermas kürzlich Bourdieu in einem *Nachruf* gerühmt hat, ist damit gerade *nicht* ausgeschlossen. Lassen wir aber für diesen Vortrag den Punkt des interkulturellen *Verstehens* beiseite.<sup>20</sup>

Damit ist der nächste Schritt nun, „topische Ethik“ genauer in Augenschein zu nehmen: Gelingt es topischer Ethik, die partikularen Lebensformen, Rationalitäten und Kontexte für eine Perspektive auf das Allgemeine hin zu öffnen?

---

18 „...Fällt eines der beiden Momente weg, so verkehrt Vernunft sich zu Unvernunft, und aus der Berufung auf Vernunft geht eine Praxis der Unvernunft hervor. Ein Verzicht auf den Ganzheitshorizont käme zwar einem Verzicht auf Vernunft gleich. Aber eine Positivierung des Ganzen würde die Vernunft ebenso zunichte machen, indem sie Vernunft in Rationalitäten verkehrte.“ (Welsch: *Vernunft* 662)

19 Dies aber nicht im Sinne der apelschen Transzendentalpragmatik.

20 Vgl. dazu Schäfer: *Unterscheiden*.

Zur Beantwortung dieser Frage werde ich – dem topischen Ansatz entsprechend – ein Beispiel aus der ethischen Praxis diskutieren und auf den eingangs zitierten Sub-Kommandanten der Zapatisten zurückkommen. Zuvor allerdings noch einige Bemerkungen zum Begriff der Topik.

### 3 Topische Ethik: zum gewählten Ansatz

#### 3.1 Grundlinien

Eduard Tödt hat aus dem Blickwinkel topischer Ethik schon Anfang der siebziger Jahre einen Entwurf zu einer „Theorie der Urteilsfindung“ vorgelegt. (Tödt: *Urteilsfindung*) Wolfgang Maaser hat kürzlich das Thema wieder aufgenommen und Grundzüge topischer Ethik im Zusammenhang der deutschen Ethikdiskussion dargestellt.<sup>21</sup> Auf diese beiden Autoren greife ich hier vor allem zurück.

Zunächst aber Aristoteles zu den Grundlagen. Dessen „Topik“ hat die Aufgabe, „ein Verfahren zu finden, mit dessen Hilfe wir fähig werden, auf der Grundlage der herrschenden Meinungen über jede vorgelegte Zweifelsfrage zu einem Urteil zu kommen, und durch das wir uns in keine Widersprüche verwickeln werden, wenn wir selbst einer Argumentation standhalten wollen“<sup>22</sup>. Damit sind wichtige Elemente topischer Ethik schon benannt.

Sie ist...

- ein Verfahren zur Urteilsfindung,
- orientiert an kommunikativ relevanten Problemen (*Zweifelsfragen*),
- dialogisch verantwortet (Argumentation)
- und unter Berücksichtigung der involvierten Akteure und sozialen Kräfteverhältnisse (*herrschende Meinungen*)
- auf praktische Kohärenz ausgerichtet (sich in *keine* argumentativen *Widersprüche* verwickeln).

Den Begriff „Topik“ als solchen definiert Aristoteles nicht. (Bornscheuer: *Topik* 42) Wir verstehen ihn von seiner Ethymologie her: als Technik (der Reflexion), die auf Orte, Situationen, Kontexte, oder auch

---

21 Maaser: *Identität*, und Maaser: *Ethik*. Ein ähnlicher Ansatz zu einer „Ethik ohne Imperativ“ liegt vor von Fleischer: *Ethik*.

22 W.D. Ross (Hg.): *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Oxford 1958/1970, zitiert nach Bornscheuer: *Topik* 26.

Positionen des gesellschaftlichen Raumes bezogen ist; und zwar sowohl hinsichtlich der objektiven Faktoren wie der Machtverhältnisse, Chancen und Ressourcen als auch der im Habitus inkorporierten Dispositionen der jeweiligen Handelnden – der Grundlage eines kollektiven Ethos.

Nach Maaser (und ähnlich Tödt)läuft der topische Ansatz in der Moderne u.a. auf die folgenden Konsequenzen hinaus: Die ethische Orientierung am Allgemeinen muss berücksichtigen, dass es sich immer um sozial und kommunikativ vermitteltes Allgemeines handelt. Es geht also nicht um absolute Wahrheit, sondern um Wahrscheinlichkeit. Vorausgegangene ethische Urteile und Normbildungen (wenn sie sich bewährt haben) sind im herrschenden Ethos eingelagert. Dadurch wird die „Entschlüsselung der sozialvermittelten Habitualität zum Gegenstand der Ethik“ (Maaser: *Ethik* 298). Und die unterschiedlichen Vorstellungen vom guten Leben werden „zum Gegenstand einer konfliktorientierten Kommunikation“ (Maaser: *Ethik* 299). Genau hier hat Ethik als kontrollierte Urteilsfindung ihren Ort. Topische Ethik ist nicht – so Tödt – „idealistische Postulatorik des intellektuellen Subjekts“ (Tödt: *Urteilsfindung* 86). Sie ist vielmehr ein Hilfsmittel zur Urteilsfindung in konkreten Fällen. Sie operiert in folgenden Schritten: Problemfeststellung, Situationsanalyse, Sondierung von Verhaltensalternativen, Normenprüfung, Urteilsentscheid und rückblickende Kontrolle von Adäquatheit. (Tödt: *Urteilsfindung* 81 ff.)

Normen werden natürlich weiterhin verwendet. Aber man setzt realistisch voraus, dass sie sozial anerkannt sein müssen, um Geltung zu erlangen;<sup>23</sup> nur dies führt zur Dauerhaftigkeit der Entscheide und zur Stabilität der Verhältnisse. Außerdem ist ihre Geltung bereichsspezifisch. Sie lässt sich also gut mit gesellschaftlicher Differenzierung verrechnen. Anerkennung, Zuordnung und damit Geltung eines bestimmten Normenkanons sind in historisch gewachsenen Gemeinwesen – in der Regel auch im Konfliktfall – sowohl im Ethos bzw. Habitus als auch in den Institutionen repräsentiert. Zur Not können sie innerstaatlich über Justiz und Polizei garantiert werden. Die Normen sind also kontextuell abgesichert.

Bei bereichsspezifischen Normenkonflikten kann man meist auf formale Prinzipien der jeweiligen Gesamtsysteme zurückgreifen, die über das Zusammenspiel von Subsystemen entscheiden.<sup>24</sup>

---

23 Tödt: *Urteilsfindung* 91; Maaser: *Ethik* 289. Maaser definiert wie folgt: „Normen sind Regeln, die eine intersubjektive Praxis anweisen und bereichsspezifische Geltung haben.“ (Maaser: *Ethik* 294). Normen sind kodifizierte feldspezifische Normalität.

24 Maaser: *Ethik* 294. Bei Tödt (*Urteilsfindung* 92) sind dies „Metanormen“.

### 3.2 Normenkonflikte in der Globalisierung

In den Konflikten der Globalisierung ist aber gerade diese Bedingung nicht gegeben. Weder Ethos noch (institutionell gesicherte) allgemeine Prinzipien garantieren die Anerkennung von Normen.

Verhaltensorientierungen sind vielmehr höchst umstritten. Ein bekanntes Beispiel ist die Diskussion um Menschenrechte und so genannte „östliche Werte“. Interkulturelle und oft auch internationale politische Konflikte sind nicht selten auch Ethos- und Normenkonflikte. Naheliegende (westliche) Prinzipien (wie etwa Gleichheit oder Gerechtigkeit) sind meist nicht zur Geltung zu bringen, da nicht allgemein plausibel und anerkannt; jedenfalls wirken sie in Konflikten keineswegs immer universal schlichtend. Schon dies verweist darauf, dass interkulturelle Konflikte nur wenig Raum lassen für einen Ansatz topischer Ethik an etwaigen Gemeinsamkeiten im Ethos. Es steht vielmehr erst einmal in Frage, ob überhaupt Gemeinsamkeiten bestehen und welche das sein könnten. Wenn es in Konflikten Verweise auf Grundregeln menschlichen Zusammenlebens gibt, dann kommen sie allenfalls als Forderungen oder Argumente einer betroffenen Seite zur Sprache. Sie werden also geltend gemacht als Teil des Konfliktgeschehens. Will man in interkulturellen Konflikten etwas ethisches Relevantes sagen, so müsste das folglich wohl am besten aus dem Konfliktgeschehen heraus abgeleitet sein und für die Konfliktlage plausibel gemacht werden können.

Sicher ist es dabei hilfreich, wenn Grundregeln formal sind, wie Maaser betont. So können sie leichter als ein erstes, oberstes Regulativ für einen bestimmten Normenkonflikt anerkannt und auf alle Beteiligten angewendet werden. Andererseits können gerade Menschen, die in Konflikten engagiert sind, schlecht von den Inhalten abstrahieren, mit denen sie sich identifizieren. Formale Regulierungsprozesse sind für die Akteure – so auch Maaser – nur von den konkreten Lebensprozessen her zu verstehen.

Dies gilt in interkulturellen Konflikten besonders. Es bedeutet, wenn der Bezug auf Allgemeines gelingen soll, muss er über die konkreten Kontexte, ihre spezifischen Rationalitäten und Problemstellungen eingeführt werden. Genau hierin liegt die Besonderheit der topischen Ethik, so wie wir sie verstehen. Sie tastet sich von den konkreten Lebenspraxen und Konflikten zu kommunikablen Perspektiven auf allgemeine(re) Regulative vor.

## 4 Praxis und universale Humanität: zur Kriterienentwicklung und -kommunikation

Wie kann topische Ethik vom Besonderen auf das Allgemeine hin vordringen? Am Ergebnis der folgenden Prüfung wird man sehen, wie und ob das gelingen kann.

Ich bleibe hier beim eingangs zitierten Beispielfall, der neuen indianischen Bewegung im Süden Mexikos, den Zapatisten. Anfang der neunziger Jahre trat mit den Folgen des Freihandelsabkommens NAFTA eine lange Geschichte von Ausbeutung, Unterdrückung und Widerstand der indianischen Bevölkerung in eine weitere heiße Phase ein. Im Vokabular von Dieter Senghaas: Eine „Entwicklungskrise“ wurde zum Anlass für „militante Rekulturalisierung von Politik“ – einer für gewöhnlich besonders problematischen Form interkulturellen Konflikts. Es überrascht daher um so mehr, dass die zapatistische Bewegung ihre Waffen erkennbar defensiv einsetzte. Ziel war und ist weder eine Sezession noch eine Machtübernahme. Vielmehr sollte Druck ausgeübt werden zur Durchsetzung einer interessanten Forderung: eine „Gesellschaft, in der alle Platz haben“. Ich nehme dieses „praktische Argument“ einer Partei in einem militärischen Konflikt auf, um die Möglichkeiten topischer Ethik zu erproben.

Zunächst werde ich die Forderung der Zapatisten als einen kontextuellen und zugleich transzendentalen Satz interpretieren. Sodann kommen auf dieser Grundlage einige ethische Konkretisierungen zur Sprache. Und schließlich werde ich auf die Chancen seiner kommunikativen Plausibilisierung eingehen.

### 4.1 Das leibliche Leben als universales Kriterium

Die genannte Forderung formuliert kein universales Prinzip. Wollte man gleich an ihre Anwendung gehen, würde man ihre Entstehung aus den Augen verlieren, ihre Gebrauchsmöglichkeiten verkennen und auch das Wichtigste wahrscheinlich übersehen: Die Formulierung enthält eine Aussage über Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens. Die Losung der Zapatisten weist nicht in eine spezifische Gesellschaftsgestaltung ein. Sie nennt – wie der lateinamerikanische Philosoph Franz Hinkelammert (*Arbeit* 628) hervorhebt – einen Rahmen für die relative Geltung von Gestaltungsprinzipien. Und wie wird sie gebraucht?

- Nicht aus der Vogelperspektive universaler Vernunft, sondern aus der Betroffenheit von einer interkulturellen Konfliktsituation.
  - Nicht mit dem Ziel der Abschottung einer Insel im Archipel unvermittelter Diskurse, sondern mit dem Blick auf eine übergreifende Gemeinsamkeit.
  - Nicht aus einer überlegenen Position (etwa der des mexikanischen Staates), sondern als Argument aus der schwächeren Position (einer indianischen Bewegung mit Interesse an Identitätsbehauptung).
- Dieser Gebrauch hat Folgen für die ethische Valenz der Formel.

#### ***4.1.1 Kontextspezifisches Überschreiten auf das Universale hin***

Die Zapatisten erheben ihre Forderung nach einer „Gesellschaft, in der alle Platz haben“, als Partei in einem Konflikt. Die Forderung meint deshalb in diesem unmittelbaren Kontext: ‚Wir wollen nicht ausgeschlossen werden!‘. Gleichwohl bezieht sich die Forderung zugleich auf alle Menschen. Also nicht: ‚Wir wollen dabei sein, aber ohne bestimmte Andere!‘. Genau darin liegt die Potenz zur universalen Geltung. Aber die Geltung ist damit nicht effektiv. Denn andere – die damalige mexikanische Regierung etwa – sehen es anders.

Im Konflikt ist die Forderung also nur eine Äußerung der unterlegenen Seite, die für die Gegenseite nicht gilt. Also verschaffen die Zapatisten ihr Geltung, indem sie Druck ausüben. Damit soll die Gegenseite zur Schlussfolgerung angeregt werden: ‚Es ist politisch klüger, diese Leute einzubeziehen, als weiter die Beschwerlichkeiten des Militäreinsatzes zu haben.‘ Solch ein Verfahren ist hinlänglich bekannt.

Das Besondere ist der Inhalt der Forderung. Es geht in ihr nicht um dieses oder jenes Recht einer spezifischen Gruppe. Vielmehr wird eine Bedingung formuliert für die Möglichkeit gemeinsamer Existenz von unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen bereichsspezifischen Gestaltungsnormen von Gesellschaft. Dies beinhaltet natürlich den Willen, eigene Normen zur Diskussion zu stellen. Aber es bringt auch die Bereitschaft zum Ausdruck, die Spannung der Widersprüche auszuhalten.<sup>25</sup> Die

---

25 Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass die Forderung der Zapatisten keineswegs auf einem nordatlantischen, repräsentativen Demokratieverständnis beruht. Das jedenfalls betonte Carlos Lenkersdorf – ein intimer Kenner der chiapanekischen Indigenas – in einem Gespräch, das wir im Mai 1996 in Mexico führten. Vielmehr greift sie auf die indianische Gemeinschaftstradition zurück, in der so lange verhandelt wird und so lange

Forderung nach einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, relativiert somit zugleich die partikularen Normen und Werte jener, die diese Forderung stellen.

Die Forderung der Zapatisten bringt in die Situation des Konflikts, ausgehend von der eigenen und unter Berücksichtigung anderer betroffener Positionen, somit eine Perspektive auf das Universale ein. Damit ist die ethische Potenz der Forderung freilich noch nicht erschöpft. Sie impliziert zusätzlich ein universales Kriterium über die Geltung von gesellschaftlichen Normen: das menschliche Leben.

#### **4.1.2 Das Leben als Kriterium über gesellschaftliche Gestaltungsnormen**

Dieses universale Kriterium ist – im Unterschied zu denen der Transzendentalpragmatik – nicht in der Kommunikation verankert.<sup>26</sup> Vielmehr leitet es sich primär aus der Leiblichkeit als der Existenzweise aller Menschen ab. (Assmann: *Sociedad* 387 ff.) Die körperliche Integrität des Menschen und, damit verbunden, der Zugang zu den Mitteln ihrer Erhaltung ist damit das Wahrheitskriterium eines „Universalismus des konkreten Menschen“ (Hinkelammert: *Diskursethik* 139). Das konkrete, leibliche Leben von Menschen ist zwar von vornherein eingebettet in Sozialität. Es geht aber gleichwohl aller Sozialität und allem Diskurs voraus. Es ist überhaupt Bedingung der Möglichkeit jeder gesellschaftlichen Gestaltung.

Insofern ist das unversehrte leibliche Leben ein transzendentes Kriterium über menschliche Praxis generell und damit auch über interkulturelle Relationen. Es dient zur Relativierung von gesellschaftlichen Normen, ohne dabei aber zu dekretieren „was die beste Form ist, in der Menschen zu leben haben“. (Hinkelammert: *Arbeit* 629) Wenn also eine bestimmte Gestaltungspraxis menschliches Leben schädigt, erweist sie sich als falsch und änderungsbedürftig.<sup>27</sup>

---

alle zu Wort kommen, bis einmütige Entscheidungen gefällt werden können. Diese Tradition als solche wäre eine bereichsspezifische Gestaltungsnorm.

26 Vgl. die Auseinandersetzung mit Apel und Habermas in Hinkelammert: *Diskursethik*, sowie die Bände über den Studienprozess zwischen Diskursethikern und lateinamerikanischen Philosophen: Fornet-Betancourt: *Ethik*, Fornet-Betancourt: *Diskursethik*, Fornet-Betancourt: *Kritik*, Fornet-Betancourt: *Konvergenz*.

27 Auch lässt sich das Kriterium des unversehrten Lebens nicht durch Perspektiven auf eine bessere Zukunft aushebeln. Die Einsicht in die historische Kontingenz von Welt und Sprache (Hinkelammert: *Diskursethik* 139) – eine Voraussetzung topischen und hermeneu-

Dieses Kriterium der Integrität des Lebens eines jeden Menschen geht hervor aus den Kämpfen der Gefährdeten um ihr partikulares Recht auf Leben; es ist somit genuin topisch. Und es ist zugleich universal. Praktisch – das heißt im konkreten Konflikt – gewinnt das eingeklagte partikulare Recht ein größeres strategisches Gewicht, wenn es als universal gültig dargestellt werden kann. Logisch ist das Lebensrecht universal, weil alle Menschen Menschen sind. Es verfängt also auch bei interkulturellen Ethos- und Normenkonflikten: Man kann Menschen einfach aufgrund ihres Menschseins auf das Menschsein Anderer ansprechen. Und darüber hinaus hat das allgemeine Lebensrecht einen orientierenden Effekt für gesellschaftliche Gestaltungsnormen, weil die Integrität menschlichen Lebens gesellschaftliche Bedingungen voraussetzt, wie etwa Zugang zu Ressourcen.

Damit konnte im topischen Verfahren ein humanistisches Kriterium herausgearbeitet werden, welches zur Urteilsfindung im Blick auf Gestaltungsprinzipien bei dem Konflikt in Mexico und manchen anderen interkulturellen Konflikten in die Normprüfung eingebracht werden kann.

Es sei hier nur angemerkt, dass in der ökumenischen Bewegung eine ähnliche, allerdings spezifisch religiös begründete Denkfigur Tradition hat. Sie findet sich etwa in den „Humanum-Studien“ oder auch im laufenden Programm der „Theologie des Lebens“ im Anschluss an den „Konziliaren Prozess“. Das Recht Aller auf Leben steht im Zentrum einer großen Zahl von Konsultationen und der Schaffung von Institutionen: bis hin zu Gemeindegruppen in Armenvierteln der Dritten Welt, oder zur Entscheidung von Menschen, sich um Straßenkinder zu kümmern oder die Opfer kriegerischer Gewalt als Zeugen zu begleiten und so zu schützen.

Im Blick auf die mitlaufende Frage nach den (westlichen) Prinzipien von sozialer Gerechtigkeit und politischer Gleichheit ist das Humanitätskriterium nicht neutral. Gerechtigkeit und Gleichheit kommen zwar als *partikulare* Gestaltungsnormen ins Spiel, genießen aber unter dem Kriterium des Rechtes auf unversehrtes leibliches Leben (relative) allgemeine Plausibilität. Dies gilt besonders für die Gerechtigkeit, denn „weil der Mensch ein Mensch ist, braucht er was zu essen, bitte sehr!“ (Brecht). Auch politische Gleichheit kann mit dem Humanitätskriterium argumenta-

---

tischen Denkens – macht es unmöglich, Modernisierung als einen evolutionären Prozess zur Perfektion zu begreifen, dem gegenwärtiges Leben geopfert werden könnte. Ziel ethischen Handelns ist somit immer die Erhaltung von Leben – sei dies im Blick auf die Gegenwart oder die Zukunft.

tiv vertreten werden. Schwieriger dürfte es bei individueller Freiheit werden.

Allerdings: Topische Arbeit in einem interkulturellen Zusammenhang ist nicht schon dann ans Ziel gekommen, wenn ein kontextspezifisches Kriterium formuliert ist. Es muss auch im interkulturellen Gebrauch plausibel gemacht werden.

#### 4.2 Der Gebrauch des Humanitätskriteriums

Man kann also das soeben formulierte Kriterium nicht einfach dekreten. Die Anerkennung des Lebensrechtes fremder Menschen oder gar potentieller Konkurrenten scheint ja nicht allzu tief in das Ethos aller Kulturen und Religionen eingelassen zu sein. Außerdem weisen gerade in interkulturellen Konflikten die Rationalitäten wenig Gemeinsamkeiten auf. Das Lebensrecht aller Menschen muss oft überhaupt erst plausibilisiert werden.

Somit legen sich die Arbeitsweisen transversaler Vernunft nahe: Verflechtungen und Übergänge zwischen Heterogenem suchen sowie unterschiedliche Rationalitäten in Beziehung setzen, ohne sie dabei – im hegelischen Sinne – aufheben zu wollen. (Welsch: *Vernunft* 748) Topische Ethik setzt dazu am sozial verfassten Ethos an. Sie operiert – so interpretierten wir Aristoteles – nicht „am grünen Tisch“, sondern mit den hard facts im Hintergrund von Konflikten: als ein Verfahren der Urteilsfindung bei kommunikativ relevanten Problemen, unter Einbeziehung der Betroffenen und der Kräfteverhältnisse, dialogisch verantwortet und mit dem Ziel praktischer Kohärenz.

Der Ansatz als solcher impliziert dabei spezifische Orientierungen. Ich erwähne hier nur einige und bringe sie am Schluss des Vortrags im Zusammenhang der Globalisierungsproblematik ins Spiel.

- Relationales Denken ist geeignet, um die komplexe Vernetzung sozialer Akteure zu verstehen.
- Machtförmige Beziehungen spielen dabei eine besondere Rolle, von individuellen und kommunitären bis hin zu globalen Machtverhältnissen.
- Das verletzte Leben der jeweils Schwächeren ist der Ausgangspunkt des Denkens – eine methodische Konsequenz des Humanitätskriteriums.
- Das Ethos, die Interessen, Wertorientierungen und Strategien der Handelnden sind für topische Ethik wichtige Orientierungspunkte.
- Topische Ethik operiert mit transversaler Vernunft, indem sie an vorhandene Orientierungen von partikularen Rationalitäten anschließt und

sie mit denen anderer Rationalitäten (auch denen der Ethiker selbst) vermittelt. Sie muss also auch kommunikative Vermittlung leisten.

### 4.3 Kommunikative Vermittlung

Um Humanisierungsprozesse zu fördern, ist adäquate Kommunikation unumgänglich. Ein Kriterium universaler Humanität ist in den Konflikten der Globalisierung keineswegs selbstevident. Es muss plausibel gemacht werden. Dies aber geht nicht, indem man es oktroyiert. Gewiss, man kann versuchen, es in positives Recht zu gießen und institutionell abzusichern. Im Nationalstaat geschieht das tendenziell durch Grundrechte. Global aber sind wir noch lange nicht so weit.

Hier kann topische Ethik hilfreich sein. Dies erstens, weil sie gerade nicht universal ansetzt, sondern beim partikularen, konkreten Ethos. Und zweitens, weil sie als Urteilslehre für Verfahrensfragen kompetent ist.

Ein Problem bei der Suche nach Universalem ist ja Folgendes: Je allgemeiner eine Regel gefasst wird, um so abstrakter ist sie.<sup>28</sup> Alltagsverstehen geht aber vom Konkreten aus; Abstraktion ist der Plausibilisierung nicht zuträglich. Nun macht Habermas (*Logik* 269) darauf aufmerksam, dass allem Verstehen in sozialen Zusammenhängen die Erfahrung der „intersubjektiven Geltung von Kommunikationsregeln“ innewohnt. Dasselbe gilt für soziales Handeln. Auch dieses beruht darauf, dass den Handelnden entsprechende Regeln im Habitus in Fleisch und Blut übergegangen sind. Erstens kann man diese Regelerfahrungen sichtbar machen. Damit wird der Zusammenhang zwischen dem Besonderen der eigenen Erfahrung und dem Allgemeinen der Regel erkennbar. Zweitens kann man an solches Bewusstsein wiederum anknüpfen und zusätzliche ethische Orientierungen (Normen, Regeln, Werte) einführen und plausibel machen.

Den ersten Schritt möchte ich hier am Beispiel der Reziprozität des Handelns zeigen und den zweiten an der Goldenen Regel.

#### 4.3.1 Reziprozität und Berechenbarkeit

Das Wort Gegenseitigkeit hat bei Theologen im Allgemeinen keinen guten Klang. Man soll die Ohrfeige ja nicht mit einer Ohrfeige vergelten. Und

---

28 Im speziellen Zusammenhang interkultureller Kommunikation vgl. Masson: *Verständigung*.

man soll – auch ungebeten – sogar die zweite Meile mitgehen. Man soll... Genau dies ist das Problem. Die Alltagserfahrung lehrt hingegen, dass auf das „piff“ der einen Ohrfeige meist auch das „paff“ der Erwiderung erschallt. Oder positiv gewendet: auch Einladungen werden für gewöhnlich erwidert.

In den Sozialwissenschaften, vor allem in der Ethnologie, gilt Reziprozität hingegen als eine grundlegende menschliche Verhaltensweise und ein starkes soziales Bindemittel.<sup>29</sup> In der Rechtsethnologie wird sie als Grundlage des Rechtslebens und -empfindens angesehen.<sup>30</sup> Gewiss, Reziprozität ist von Machtverhältnissen gezeichnet: Wer mehr hat, muss weniger geben. In modernen Gesellschaften ist sie außerdem immer stärker institutionell vermittelt.

Gegenseitigkeit ist eine gesellschaftliche Normalität in allen Kulturen. Sie genießt praktische Plausibilität, und zwar universal.

Gegenseitigkeit von Leistungen ist nicht immer nur implizit vorausgesetzt. Sie kann auch eingefordert, und ihr Ausbleiben kann sanktioniert werden – durch Konventionalstrafen, Schadenszauber, Blutrache und anderes mehr. Gegenseitigkeit ist im vollen Sinne ein sozialer *hard fact*. Sie liegt auch der Vergeltung zugrunde. Als zivilisationsfeindlich und gefährlich wird allerdings häufig die ungleiche Vergeltung empfunden: ‘ein *Mann* für ein *Auge*’. Das Talionsgesetz zivilisiert dieses Verhältnis durch die Anerkennung von Gleichwertigkeit: ‘ein *Auge* für ein *Auge*’.

Soweit, so schlecht. Aber immerhin kann man bei diesem Stand der Dinge Folgendes sagen:

- Erstens setzt Gegenseitigkeit die grundsätzliche Anerkennung eines Lebensrechtes des Anderen voraus.
- Zweitens ist Zivilisierung durch gleichwertige Gegenseitigkeit argumentierbar.

---

29 Klassisch Mauss: *Gabe*, Malinowski: *Argonauten*; für die Wirtschaftsethnologie Thurnwald: *Wirtschaft*, Sahlins: *Economics*, für die Rechtsethnologie Thurnwald: *Recht*. Der viel zitierte zeremonielle Gabentausch ist nur eine Sonderform. Auch Sozialtheorien moderner Gesellschaften gehen selbstverständlich von Gegenseitigkeit aus, die allerdings durch Institutionalisierungs- und Differenzierungsprozesse vielfach vermittelt ist (vgl. Luhmann: *Systeme* 186 f.) oder sich – wie beim „Generationenvertrag“ in der Rentenversicherung der Fall – auch verlieren kann.

30 Thurnwald: *Recht* 5 f. Man sollte also beim *do ut des* das *ut* nicht allzu sehr unterstreichen – das wäre eine subjektivistische Fehlinterpretation.

- Drittens bedeutet die Anerkennung von Gegenseitigkeit auch, sich selbst berechenbar zu machen; das heißt, zu stabilen Verhältnissen beizutragen.
- Viertens ist ein Ansatzpunkt für universalisierende Argumentation gefunden.

So wenig das sein mag, auf dieser im Ethos einer Vielzahl von Menschen vorhandenen Grundlage kann man – den Zapatisten ähnlich – immerhin die universale Geltung des Lebensrechtes Aller ins Gespräch bringen, sowie natürlich auch weitere ethische Orientierungen, etwa spezifisch christliche Werte.

Dabei ist es nützlich, wenn man signalisiert, dass man Gegenseitigkeit ernst nimmt und damit für den Anderen berechenbar ist. Das schafft Erwartungssicherheit. Man kann dies u.a. durch Selbstfestlegung im Zusammenhang mit den eigenen ethischen Prinzipien erreichen. Wer sich selbst gegenüber Anderen zur Beachtung bestimmter ethischer Richtlinien verpflichtet, bewegt sich auf gleicher Ebene mit ihnen, lässt die Richtlinien als Anregungen auch für das Verhalten der Anderen wirken und ist vor allem verbindlich. Solche Richtlinien oder Orientierungen können zum Beispiel die der Bergpredigt sein, u.a. die Goldene Regel.

Die skizzierte Handlungslogik findet sich auch in den Affirmationen der Weltversammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990. (*Botschaft der Weltversammlung...*) Die Autoren konstatieren einen Sachverhalt aus ihrer Perspektive, nennen ihre entsprechenden Normen, beurteilen ihn und legen sich dann selbst auf bestimmte Handlungsweisen fest. Selbstverständlich kann eine solche Strategie zu Normen- und Handlungskonflikten führen. Aber sie hat drei wichtige Vorteile vor einer objektivistischen prinzipienethischen Proklamation mit Allgemeinheitsanspruch a priori:

- Erstens nehmen die Autoren mit ihren eigenen Normen und Werten bewusst Stellung inmitten von anderen, gleichrangigen Positionen.
- Zweitens erhalten die partikularen Normen und Werte damit den Charakter von Vorschlägen, die verschiedene Rationalitäten miteinander verbinden können und als Anknüpfungspunkte für Dialoge oder auch als Orientierungsbegriffe für Konfliktbearbeitung in Frage kommen können.
- Drittens sind die Stellungnahmen nicht unverbindlich, weil ja eine gesellschaftliche Gruppe durch ihre Selbstverpflichtung zum Handeln für die Verbindlichkeit bürgt.

### 4.3.2 Die Goldene Regel

Die Goldene Regel knüpft durch ihre Relationalität an die Logik der Gegenseitigkeit an, entwickelt das Modell aber weiter. Zudem hat sie die nützliche Eigenschaft, in vielen Religionen bekannt und somit interkulturell kommunikabel zu sein.

Gegenseitigkeit wird wie folgt umgewandelt. Die Goldene Regel setzt eine ethoskonforme Praxis der Gegenseitigkeit implizit voraus, wie etwa das Talionsgesetz in der hebräischen Bibel sie beschreibt. Aber sie qualifiziert die Gegenseitigkeit neu, indem sie sie einseitig außer Kraft setzt, und zwar durch eine ethische Selbstfestlegung. Der Handelnde geht in Vorleistung, ohne dass in der Selbstverpflichtung auf Gegenleistung reflektiert würde. Das heißt nicht, dass eine solche Erwartung nicht implizit mitlaufen könnte. Immerhin aber wird sie nicht als explizite Bedingung der Leistung aufgeführt – was aber auch bei der ethnologisch untersuchten Reziprozität gar nichts Besonderes ist.

Zunächst zur negativen Fassung der Regel: ‚Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füg auch keinem andern zu.‘ Diese ist populärer, weil sie eines geringeren ethischen Engagements bedarf: ‚Respektiere das Recht des Anderen auf Leben und Lebensgestaltung als Grenze Deiner eigenen Entfaltung.‘ Implizit kann dabei mitlaufen: ‚...sonst könnte es auch für Dich Probleme geben‘.

Die positive Fassung in der Bergpredigt verlangt mehr: ‚Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.‘ (Mt. 7,12) Dies beinhaltet die Verpflichtung zum Handeln zugunsten von Lebenserhaltung und Lebensgestaltung anderer. Explizit wird auch hier nicht mit Rückleistungen kalkuliert. Aber sie werden auch nicht ausgeschlossen. Auch können durchaus wünschenswerte objektive Effekte auftreten wie etwa Stabilisierung einer Situation, Entspannung, mehr Sicherheit. Außerdem gewinnt der freie Geber einen guten Ruf, der ihm indirekt wieder nützen kann.<sup>31</sup> Entscheidend an der Goldenen Regel ist aber: Die Handlungsbereitschaft der Akteure hängt nicht von diesem Kalkül ab.

Das macht die positive Goldene Regel stark und schwach zugleich. Stark ist ein entsprechendes Handeln, weil es unerwartet aus Eskalations-

---

<sup>31</sup> Darauf weist auch die neuere Diskussion über öffentliche Güter hin. Vgl. etwa die Experimente zur „indirekten Reziprozität“ im Zusammenhang von Kooperationsproblemen, die am Max-Planck Institut in Plön (<http://www.mpg.de>, Presseinformationen) und an der Universität Bern ([www.unibe.ch](http://www.unibe.ch)) durchgeführt wurden.

zwängen ausbrechen kann und so neue Handlungsalternativen zu finden erlaubt. Schwach ist es, weil es ausgenutzt werden kann.

Christen und andere religiöse Menschen mit ähnlichen unbedingten Geboten müssen dieses Risiko eingehen. Unter einer Zusatzbedingung ist es freilich möglich, die Chancen dieser Handlungsweise auch anderen Menschen plausibel zu machen. Wenn man dem Ausnutzen vorbeugen kann – etwa durch entsprechende Sanktionsfähigkeit –, wird die starke Seite der Goldenen Regel sogar für Egoisten interessant.

Die Logik impliziten Nutzens kommt freilich dann langsam an ihr Ende, wenn es darum geht, die Wange zum zweiten Mal hinzuhalten oder Böses mit Gutem zu vergelten. Dieses Proprium (als Proprium und Empfehlung) geltend zu machen, wäre eine weitergehende Aufgabe spezifisch christlicher topischer Ethik – oder auch einer topischen Ethik aus dem Blickwinkel anderer Religionen. Lassen Sie mich hier aber zur Goldenen Regel zurückkehren.

Wir sagten mit Küng<sup>32</sup>, die Goldene Regel kann interkulturelle Vermittlung leisten, dadurch dass sie in sehr vielen Religionen und Kulturen bekannt ist. Sie kann die unterschiedlichen Rationalitäten an einem Punkt miteinander verbinden.

Darüber hinaus legt sie für interkulturelle Dialoge eine spezifische Frage nahe: Was wünscht Ihr denn eigentlich, dass wir Euch tun sollen? Das heißt, sie macht die Bedürfnisse der Anderen thematisch und relevant. Dies hat eine besondere hermeneutische Konsequenz: So gebraucht, lehrt die Goldene Regel nämlich, die Welt vom Standpunkt der Anderen aus sehen zu wollen. Das heißt nicht, dass man das einfach so kann, nur weil man es will. Es impliziert aber doch Folgendes: Wenn man den Problemen der Globalisierung begegnen will unter dem Vorzeichen der Goldenen Regel, muss man sich nicht nur die Zumutung der Offenheit gefallen lassen, sondern sich auch interkulturelle Kompetenz aneignen. Denn diese ist eine grundlegende Voraussetzung dafür, mit den Anderen zusammen, ausgehend von deren Ethos und vom eigenen Ethos her topische Urteilsfindung angesichts globaler Konflikte zu betreiben.

---

32 Diese Funktion unterstreicht Küng (*Weltpolitik* 139 f.) neuerdings stärker als die unbedingte Geltung der Regel in Religionen; vgl. Küng: *Weltethos* Kap. I.5.d.

## 5 Topische Ethik und Globalisierung: zur Überprüfung der Angemessenheit

In den vorausgegangenen Überlegungen habe ich den topischen Ethik-Ansatz durchgespielt. Ziel ist es zu untersuchen, ob er zur Urteilsfindung im Kontext der Globalisierung angemessen ist. Dies ist eine metaethische Frage. Aber auch sie kann nicht apodiktisch entschieden werden. Wir fragen demnach auch hier zuerst: Wie funktioniert es denn? Und erst dann: Hat es also funktioniert? Der ersten Frage werde ich hier ganz kurz nachgehen, in methodologischer Hinsicht sowie material im Blick auf die anfangs genannten Probleme der Globalisierung und auf ökumenisches Handeln. Die zweite Frage: Hat es funktioniert?, können Sie sich dann selbst beantworten.

### 5.1 Zur topischen Methode

Es wird Ihnen nicht entgangen sein, dass ich die topische Methode in diesem Vortrag selbst durchspiele, indem ich Tödts Schema zur Urteilsfindung verwende. Der Vortrag ist nach den Schritten des tödtschen Schemas aufgebaut.<sup>33</sup> Wir haben die Lage analysiert und das Problem bestimmt, die Alternativen sondiert, einen Ansatz benannt, ihn an einem Beispiel aus dem Problembereich geprüft und sind jetzt dabei, die rückblickende Frage nach der Angemessenheit zu stellen.

Tödts Schema zur Erschließung angemessener Urteile für konkrete Probleme habe ich also im metaethischen Zusammenhang verwendet: für den Test der topischen Methode.

Dabei erscheint mir erwähnenswert, dass das Spezifikum topischer Ethik sich als besonders fruchtbar erwiesen hat: Die Situationsanalyse und der enge Ethosbezug haben entscheidend dazu beigetragen, aus der Praxis der zapatistischen Bewegung ein ethisches Kriterium universaler Humanität zu gewinnen.

Dass diese Tatsache nun in der meta-ethischen Reflexion sichtbar wird, bedeutet zweierlei: Erstens bleibt damit das gewonnene Kriterium trotz seiner universalen Verwendbarkeit als ein geschichtlich gewordenes Kriterium erkennbar. Man braucht also keine Metaphysik, um es zu be-

---

33 Abgewandelt sind sie nur, insoweit es durch methodologische Absicht nötig war.

gründen, hat aber die Arbeit damit, es plausibel zu machen.<sup>34</sup> Zweitens wird deutlich, dass man mit dem topischen Ansatz sein eigenes topisch-ethisches Arbeiten durchsichtig organisieren kann. Das ist die beste Garantie dafür, dass die Arbeit vernunftgemäß vonstatten geht.<sup>35</sup>

Geht sie aber auch sachgemäß vonstatten? Um die Frage materialer Tauglichkeit zu beantworten, greife ich abschließend die Globalisierungsproblematik wieder auf.

## 5.2 Globalisierung und Humanität

Eingangs haben wir einige Problemfelder der Globalisierung benannt: konfliktive Vielfalt und Gefahren des Unilateralismus, *multiple modernities* und komplexe Vernetzung, die Politisierung von Religion und Kultur, sowie die steigende Bedeutung des öffentlichen Diskurses und sozialer Bewegungen. Dann haben wir zentrale Verfahrensweisen einer topischen Ethik nach unserem Verständnis aufgezeigt. Wenn ich jetzt die Problemfelder der Globalisierung aus dieser Perspektive noch einmal kurz in Betracht ziehe, werde ich mich auf folgende Gesichtspunkte topischer Ethik beschränken: ihre analytische und interkulturell kommunikative Kompetenz; ihre besondere Weise, mit partikularen Wertorientierungen zu arbeiten; ihre Orientierung an gesellschaftlicher und politischer Gestaltung; und die Selbstpositionierung der Ethik-Treibenden unter anderen handlungsrelevanten Akteuren.

### 5.2.1 Analytische Kompetenz

Ob es sich um die zunehmende Komplexität und Vernetztheit globaler Systeme generell, die Situation lokaler Bewegungen in diesem Kontext, Identitätspolitik mit religiösem Einschlag, vielfältige Formen der Moderne, Unilateralismus oder anderes handelt: genaue Situationsanalyse und entsprechende Fähigkeiten sind unumgänglich.

---

34 Diese Arbeit hat man bei einer metaphysischen oder kantisch geprägten Begründung auch, denn im interkulturellen Kommunikationszusammenhang sind ja gerade auch diese Begründungsmuster nicht selbstevident. Metaphysik als ein auf interkulturelle Kommunikation projiziertes Begründungsinstrument macht die Lage nur noch komplizierter.

35 Ein weiterer Schritt wäre nun, das hier vorgestellte Vorgehen mit anderen ethischen Argumentationsweisen zu vergleichen, insbesondere mit transzendental anthropologischen, empirischen und analytischen.

Essenzialistisches oder rationalistisches Einheitsdenken wird dagegen angesichts erhöhter Komplexität zu einer Gefahr. Es stellt die Probleme weit unterkomplex dar und bietet ebenso unterkomplexe Handlungsorientierungen.

Ein relationaler Denkansatz – insbesondere gepaart mit einer kompetenten Sozialtheorie – ist besser geeignet, sich der Komplexität zu stellen. Etwa, um in den Verwerfungen lokaler und regionaler Konflikte die Feinstrukturen der Macht zu erkennen und die Betroffenen mitsamt ihren Interessen, Bindungen, Abhängigkeiten und Bedrohungen klarer zu Gesicht zu bekommen. So können die jeweils Schwächeren in konkreten Machtbeziehungen<sup>36</sup> sowie die spezifischen Dynamiken ihrer Schädigung besser erkannt werden.

Es liegt auf der Hand, dass solche Klärungen nötig sind, um das Kriterium der Förderung menschlichen Lebens so einzubringen, dass es in den konkreten Situationen auch wirksam wird.

Als ethische Methode ist die Topik somit geeignet, Menschen zu einem kompetenten und offenen Umgang mit den Problemen sozialer Vielfalt zu verhelfen und zugleich ein Kriterium universaler Menschlichkeit im Bewusstsein zu halten.

### **5.2.2 Interkulturelle Kompetenz**

Die Beobachtung verschiedenartiger Modernen und multipolarer Kräfteballungen bei gleichzeitigen unilateralen Dominanzstrategien veranlasst aus topisch ethischer Perspektive zunächst einmal dazu, sich den Sozialmanichäismus zu verbieten. Globaltheorien nach dem Typus ‚ein Täter – viele Opfer‘ scheiden als Handlungsorientierungen ebenso aus wie Ideologien vom Schlage *„the rest against the West“*.

Statt dessen kommt es – zusätzlich zur schon genannten analytischen Kompetenz – auf die Fähigkeit zu interkulturellem Verstehen und Kommunikation unter Berücksichtigung der partikularen Kontexte an. Entsprechende Fragen wären etwa: Wie kann man Fremde von ihrer Position und spezifischen Handlungslogik her verstehen? Welche Anknüpfungspunkte bieten sich? Welche spezifischen Kommunikationsrisiken beste-

---

<sup>36</sup> Relationales Denken schützt dabei vor Ontologisierung von Gruppen: „Die Armen“, „die Ausgeschlossenen“ etc. als ontologische Größen sind theoretische Manövriermasse von Sozialmetaphysiken. Relationales Denken verhindert auch eine sterile Negationsdramatik, die keine Auswege aus der Negativität mehr gelten lässt.

hen? Welche Machtverhältnisse bestimmen die Beziehungen und beeinflussen die Kommunikation? Welche Werthaltungen sind relevant? Wie kann man das Kriterium der Humanität oder spezifischere Werte und Normen plausibel und relevant machen? Was ist entbehrlich? Lassen sich die Dynamiken von Reziprozität und Goldener Regel nutzen? Und vieles mehr.

### 5.2.3 Gestaltung

Topische Ethik nutzt Lageanalyse und interkulturelle Kompetenz zur Gestaltung. Keinesfalls erschöpft sie sich in steriler Negativität oder apokalyptischer Schwarzmalerei.

Maaser hat dies in einer Kritik an Adorno auf den Punkt gebracht: Wer bei der Feststellung stehen bleibt, dass es so nicht weitergehen kann, lenkt von der wichtigeren Frage ab, wie es anders weitergehen kann.<sup>37</sup> Es geht um machbare Alternativen in konkreten Handlungszusammenhängen und zwar auf den unterschiedlichsten Ebenen.

Man kann hier zum Beispiel das 1994 vom Zentralkomitee des ÖRK geschaffene „Programm zur Überwindung der Gewalt“ erwähnen. Ökumenische „Beobachter“ in Krisengebieten etwa tragen faktisch zum Schutz der Bevölkerung bei; Kampagnen wie *Peace to the City* setzen unmittelbar bei den Akteuren an. So wird deutlich: „Peace is practical, it grows at grassroots level and is nurtured by the creativity of pople.“ (Kässmann: *Violence* 51 f.)

Eine gute Kenntnis des Ethos trägt außerdem dazu bei, soziale Dynamiken zur ethischen Argumentation nutzen zu können. Hier nur am Beispiel der Reziprozität: Man kann diese Logik sozialen Handelns aufgreifen, sie gegen Erniedrigung und Ausbeutung in Anschlag bringen oder auch mit ihr aufzeigen, dass Kooperation durchaus im aufgeklärten Eigeninteresse liegt. Gesellschaftliche Praktiken sind nicht von sich aus ethisch, aber sie sind ethisch nutzbar.

---

<sup>37</sup> Maaser (*Identität* 344 f.) fasst diese Problematik nach einer kurzen Adorno-Analyse wie folgt zusammen: „Dem Alltagsbewußtsein, das der quasi-ontologischen Auffassung des ‚Und-so-weiter‘ (Schütz/Luckmann) folgt, setzt man das Aufblitzen der katastrophenaufgeladenen Folgen jener Logik entgegen. ‚Daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe.‘ (Benjamin) Wie aber soll es anders weitergehen? Das permanente Insistieren auf die ‚Abbruchbedürftigkeit‘ des Ethos steht in der Gefahr, reale, wenn auch vorläufige und endliche Möglichkeiten innerhalb eines Handlungszusammenhangs gar nicht wahrzunehmen.“

Damit ist für topische Ethik in unserem Verständnis der Zugang zu Legalität und gesellschaftlichen Sanktionsinstrumenten vom Ansatz her positiv. Denn insbesondere im internationalen Zusammenhang ist deutlich, dass das weitgehende Fehlen oder die Missachtung der vorhandenen Institutionen der Willkür und Barbarei Raum gibt. Politischer und militärischer Unilateralismus etwa sind das genaue Gegenteil von Anerkennung universaler Humanität. Gegenüber dem einseitigen Aufzwingen von partikularen Gestaltungsnormen gilt es, Institutionen multilateraler Regelung zu stärken. Zum Beispiel ist der Internationale Strafgerichtshof für Vergehen gegen die Menschenwürde im Sinne des Humanitätskriteriums eine nützliche Errungenschaft; wünschenswert wäre seine Ausstattung mit genügend Polizeigewalt.

Ein über Reziprozität und/oder Goldene Regel plausibilisiertes Humanitätskriterium ist darüber hinaus ein Ansatzpunkt für die Verständigung über materiale ethische Normen oder partikulare Prinzipien. Fremde Normen können durch die Frage, wie sie dem Leben aller Menschen nützen, besser verstanden werden. Eigene, westliche Normen – wie Gerechtigkeit, Gleichheit oder Freiheit – können über dieselbe Frage zugleich erklärt, plausibilisiert und selbstkritisch auf mögliche Geltungsgrenzen hin geprüft werden.

Topische Ethik kommt im interkulturellen Zusammenhang an der Seite politischer Gestaltung zu stehen. Dies allerdings kritisch und unter Anwendung des Humanitätskriteriums auch dergestalt, dass der Humanitätsbegriff selbst gegen Missbrauch geschützt wird.

#### **5.2.4 Partikulare Werte und Selbstverpflichtung**

In gesellschaftliche Gestaltung gehen partikulare Werte<sup>38</sup> ein. Christliche und andere religiöse Ethiken haben natürlich ihre eigenen spezifischen Orientierungen, die sie schätzen und einbringen wollen. Aus topischer Perspektive können sie als ethische Operatoren genutzt werden.

---

38 Die Idee ist nicht die eines metaphysischen „Werteimmels“. Vielmehr kommen Wertorientierungen wie Freiheit, Gerechtigkeit etc. über das Ethos aller Beteiligten ins Spiel (vgl. ähnlich Joas: *Werte*). Selbstverständlich können auch die Ethik-Treibenden Werte oder Normen in die Diskussion einführen. Aber diese Orientierungen brauchen Vermittlung mit dem Ethos der Beteiligten. Denn nur dann können sie in der kommunikativen Klärung als vermittelnde Instanzen fungieren. Tun sie das nicht, sind sie für den Prozess wertlos.

Ein berechenbarer Standpunkt bei kooperativer Offenheit – wie oben gezeigt – ist eine Haltung, die von topischer Ethik her nahe liegt. Eine entsprechende Nutzung kommunikativer Chancen der Globalisierung ist selbstverständlich, ebenso wie Einmischung in Identitätspolitik per Diskurs.

Wenn etwa in Identitätskämpfen Religion zur Waffe wird, sollte man allerdings beim kommunikativen Einsatz religiöser Argumente vorsichtig sein. Auch wohlmeinende Empfehlungen, vor allem aus christlicher Perspektive, können aus dem Blickwinkel einer religiösen Bewegung anderen Glaubens sehr schnell als Einmischungen „des Westens“ gedeutet werden. Darüber hinaus können allzu forsche Normsetzungen leicht selbst in den Sog fundamentalistischer Identitätsaffirmation geraten. Umgekehrt wird Schweigen über die eigenen Prinzipien schnell als Schwäche oder Prinzipienlosigkeit ausgelegt, insbesondere von starken oder besonders überzeugten Partnern. Dies desavouiert von vornherein die eigene Position und lässt keinen relevanten Dialog entstehen.

An diesem Punkt kommt das Humanitätskriterium ins Spiel, denn es beschreibt eine Position und ist zugleich offen genug für Anknüpfung. Das Reziprozitätsargument und die Goldene Regel können dann ebenso ins Gespräch gebracht werden.

### **5.2.5 Die Handelnden**

Wenn man gemäß topischer Ethik denkt, muss man sich fragen, wer handelt und wer ethische Orientierung gibt. Da dieser Vortrag vor ausschließlich akademischem Publikum von einem Akademiker gehalten wird und ein metaethisches Interesse verfolgt, könnte man jetzt über Akademiker als ethische Akteure nachdenken. Durch die Behandlung der Problematik im Rahmen ökumenischer Praxis liegt es allerdings näher, die Rolle der im ökumenischen Feld relevanten Akteure zu reflektieren.

Ökumenische Gruppen, Initiativen, Netzwerke etc. sind mit anderen sozialen Bewegungen oft eng verbunden. Mit der steigenden Bedeutung liberal-innovativer Bewegungen steigen auch die ökumenischen Handlungschancen in diesem Feld. Topische Ethik kann hier zur interkulturellen Vernetzung der Initiativen, zur Artikulation der Interessen in einer größeren Öffentlichkeit und zum Einbringen des Humanitätskriteriums beitragen.

Die Mitgliedskirchen haben als etablierte Institutionen meist andere, konservativere Strategien und Interessen. Allerdings bietet auch die Institu-

tionalisierung ökumenischer Praxis in entsprechenden Dienststellen, Partnerschaften, Fakultäten usw. besondere Handlungschancen. Hier kann topische Ethik dazu beitragen, dass ein Bewusstsein von der Notwendigkeit interkultureller Kompetenz entsteht, dass diese Kompetenz verbessert wird und dass spezifische Wertorientierungen adäquater vermittelt werden, u.a. auch angesichts der Globalisierung.

Der Ökumenische Rat arbeitet, wie ich bereits mehrfach erwähnt habe, implizit häufig mit topischen Ansätzen. Dabei überwiegen zwei Handlungsperspektiven mit besonderen Chancen: Im Blick auf Bewegungen und Mitgliedskirchen ginge es um eine Stärkung ihrer ethischen Präsenz in Globalisierungsfragen durch Programmarbeit. Als repräsentative globale Institution von Christen nimmt der ÖRK Einfluss auf andere internationale Institutionen und politische Akteure durch Stellungnahmen und Dialog. Hier wäre (und ist) topische Ethik hilfreich durch Geltendmachen der Erfahrungen von Betroffenen und des Humanitätskriteriums.

Generell dürfte es für christliche Akteure plausibel sein, Verfahren wie die der topischen Ethik einzusetzen, um Kriterien wie das allgemeiner Humanität interkulturell zur Geltung zu bringen. Denn für Christen dürfte es ja auch plausibel sein, etwas beizutragen zu einer Welt, in der alle Platz haben und in der sich die Grenzen weniger um des Geldes als um der Geschwisterlichkeit willen öffnen.